garder. Il n'est pas certain que le progrès de l'humanité doive s'accomplir fatalement et en vertu de lois nécessaires; il est à craindre au contraire qu'il ne soit que l'oeuvre toujours menacée des meilleurs d'entre les hommes, que ce qui a été fait puisse toujours se defaire, et que ce qui pourrait se faire ne se fasse jamais. S'il en est ainsi, toutes les erreurs se paient, ceux qui ont senti chanceler une civilisation dont le monde a besoin savent qu'il ne leur reste plus une faute à commettre; la pire de toutes serait de consommer le divorce entre la pensée philosophique et la vie religieuse, ces deux instruments de progrès spirituel dont ici même, il y a plus de six siècles, en des temps non moins troublés que les nôtres, le génie de Saint Thomas affirmait aux hommes la nécessité de les associer.

ÉTIENNE GILSON
Université de Paris

Lo sviluppo della dimostrazione di Dio in S. Tommaso d'Aquino.

Nel processo di transizione dalle forme puramente fideistiche della credenza in Dio all' apologetica razionale del divino è tutta l' essenza della speculazione religiosa nel secolo duodecimo. Di tale processo sant'Anselmo segna l'inizio incerto ancora e mal destro. Il suo argomento ontologico è una pura trascrizione, arbitraria e non conclusiva, in termini argomentativi, di una fede già presupposta e consapevole dei suoi dati. In una memoria presentata all'Accademia delle Scienze di Monaco nel 1861 il Prantl contestava a sant'Anselmo il merito di avere per primo, nel corso del medio evo, proposto un argomento formale in favore della esistenza di Dio, e rivendicava tale merito a Gugliemo abbate di Hirschau, dal quale il monaco di Bec doveva, secondo lui, aver attinto l'idea della sua dimostrazione. Il Prantl ribadiva poi la sua tesi nella *Geschichte der Logik im Abendlande* (II.ª 83 e ss.). Ricerche più recenti hanno dimostrato che i *Philosophicarum et astronomicarum Institutionum libri tres*, in cui il Prantl pretendeva di additare lo spunto della dimostrazione anselmiana, sono falsamente attribuiti a Guglielmo di

Hirschau, e che, testualmente identici ai Περὶ Διδάξεων, *sive elementorum Philosophiae libri quatuor* stampati fra le opere di Beda nell'edizione del 1563, sono piuttosto da attribuirsi a Guglielmo di Conches, due generazioni più tardi della data a cui il Prantl avrebbe voluto riportarne la compilazione (1). Pure a prescindere da questa correzione cronologica, che rende anacronistica l'ipotesi del Prantl, sta di fatto che la dimostrazione di Dio sommariamente tratteggiata nelle *Institutiones*, poggiante cioè sull'ordine dell'universo, come nella filosofia araba del decimo secolo, ha ben poco a vedere con il procedimento del *Monologium*, che assurge dal bene relativo al bene assoluto e ancor più con il più originale metodo del *Proslogium* che suppone l'essere reale di Dio implicitamente postulato dall'idea stessa che ce ne foggiamo. Il grande vescovo di Canterbury rimane dunque inattaccabile, nella sua posizione di inauguratore delle dimostrazioni razionali della esistenza di Dio, vale a dire di quella razionalizzazione della credenza nel divino da cui trae il suo contrassegno specifico il processo di separazione fra scienza e fede, un processo cotesto che dopo aver impiegato nove secoli a raggiungere ed attuare tutte le sue riposte e tendenziali potenzialità, si conchiude oggi in un bisogno profondo di riassorbire nella fede le disgregatrici capacità dell'intelletto cogitante. Lo sviluppo progressivo degli argomenti dimostrativi della esistenza di Dio nel medio evo è stato sagacemente studiato, non sono molti anni, da due conoscitori espertissimi della speculazione medioevale (2). In questo sviluppo laborioso e fecondo, la teodicea tomistica e i suoi capisaldi costituiscono il momento più solenne e l'approdo più sicuro. Ma in generale poco ci si è preoccupati di cogliere, nel pensiero stesso di san Tommaso, gli stadî suc-

---

(1) V. R. Lane Poole, *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*. London, 1920, App. v. Excursus on a supposed Anticipation of Saint Anselm, p. 293 e ss.

(2) Il Daniels e il Grunwald. Il lavoro del primo ha rappresentato una raccolta coscienziosa dei testi atti a dare una raffigurazione chiara delle argomentazioni di Dio nel pensiero cristiano del XIII secolo (*Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im XIII Jahrhundert*); il secondo ha steso una storia sommaria della dimostrazione di Dio nel pensiero medioevale fino al chiudersi della grande formazione scolastica (*Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*). Entrambi i lavori fan parte della preziosa raccolta di Münster: « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters ».

cessivi attraverso cui è passata la sua elaborazione degli argomenti razionali in favore della esistenza di Dio. Mentre in realtà la dimostrazione di Dio nella formazione progressiva della immensa produzione tomistica ha l'andatura solenne di una sinfonia, di cui occorre scandire i tempi successivi, per coglierne tutta la riposta e grandiosa bellezza (1).

Docente a Parigi come baccelliere fra il 1251 e il 1252, appena ventiseenne, Tommaso d'Aquino commenta i Libri delle sentenze di Pier Lombardo, il grande sommista di un secolo prima, nella cui opera aveva confluito il meglio della mistica dei Vittorini e della speculazione abelardiana. Nella distinzione terza del primo libro il Lombardo aveva trattato della conoscibilità di Dio. La sua era stata una posizione di equilibrio instabile, nella quale gli elementi tipicamente mistici e quelli strettamente razionali si erano amalgamati alla rinfusa, in una sistemazione evidentemente provvisoria. La dimostrazione di Dio tentata dal Lombardo ne riesce disorganica e frammentaria. Citazioni neotestamentarie (il testo capitale di san Paolo nella lettera ai Romani I. 20 è utilizzato secondo la versione vulgata in cui il valore puramente cronologico dell'ἀπὸ κτίσεως dell'originale è trasformato in un valore causale) e reminiscenze patristiche si mescolano a spunti di argomentazione metafisica, la cui possibilità di sviluppo non è neppure intravista. Il commento del giovane baccelliere è, anch'esso, rapido, schematico, embrionale. L'Aquinate si limita, sostanzialmente, sulle orme dello pseudo-Dionigi, ad additare i modi di salire dalle creature a Dio in nome del principio di causalità, in virtù del processo di rimozione, in base al metodo della sublimazione, che conduce a scorgere nella realtà divina, esaltate e potenziate, le proprietà buone degli esseri.

A cinque anni di distanza, verso il 1257 (2), il problema di Dio era nuovamente agitato da Tommaso in una delle consuete esercitazioni accademiche sulla verità; la quinta, sotto il particolare aspetto della eco-

---

(1) V. i testi raccolti diligentemente nel n. 91 dei « Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen » per cura di E. Krebs: *Thomas von Aquin: Texte zum Gottesbeweis.* Bonn, 1912.

(2) Sulla cronologia delle *Quaestiones Disputatae* v. il saggio, come sempre eruditissimo, di M. Grabmann, *Indagini e scoperte intorno alla cronologia delle quaestiones disputatae e quodlibetales di san Tommaso d'Aquino*, nella « Pubblicazione commemorativa del sesto centenario della canonizzazione del santo ». Milano; « Vita e pensiero », 1923, p. 106 e ss.

nomia provvidenziale nel mondo. La visione religiosa dell'universo, con la nozione di Dio creatore alla sua origine e di Dio restauratore al suo termine, si viene organando nella mente dell'Angelico ed egli la riveste di motivi ampi e sonori: « La finalità del mondo trapela dalla normalità del suo regolare funzionamento. Là dove infatti vige il caso, non si dà legge di fenomeni ed uniformità di risultati. Ma le realtà mancanti di capacità raziocinativa non possono gravitare verso un fine se non sotto l'impulso di un movente estraneo. Di modo che, mancando la sostanza cosmica, di conoscenza, occorre supporre la preesistenza di un intelletto, il quale atteggia e subordina la natura al conseguimento di una meta. L'Universo è veramente la saetta, a cui un onnipotente sagittario imprime moto e direzione ».

Ma frattanto san Tommaso viene acquistando sempre più sottile e consapevole familiarità con la metafisica dello Stagirita. I commenti ai libri della Fisica e della Metafisica, la cui redazione va intercalata nel lustro fra il 1257 e il 1262, mostrano di quali mirabili riserve di acume e di lucidità potesse disporre il forte intelletto dell'Aquinate, nell'assimilare e nel rielaborare le ardue posizioni aristoteliche. Le geniali concezioni del movimento e della sua natura: attualità evolventesi dell'essere potenziale, in quanto tale; dell'atto e della potenza; della causalità e della sua quadruplice specificazione: materiale, formale, efficiente e finale, nella cui laboriosa incubazione era consistito, può dirsi, tutto il travaglio della speculazione presocratica e socratica, e nella cui sagace sistemazione Aristotele aveva offerto la prova più luminosa delle sue facoltà eccezionali; filtrano nello spirito dell'Angelico e lo foggiano in maniera definitiva. Il diuturno contatto con la metafisica del Liceo, così impregnata di razionalismo matematico, così lontana da ogni senso della provvidenza e da ogni esperienza del divino operante nell'anima, non ingenerò a volte in Tommaso l'ombra di un dubbio religioso, la tentazione di un immanentismo superbo? E' il segreto che il santo si è portato con sè nel sepolcro. I suoi scritti che si avviano dall'uno all'altro verso una formulazione sempre più limpida, lapidare, cristallina del sistema completo della filosofia e della dogmatica cristiana, non tradiscono mai contradizioni, bruschi superamenti. La grandezza della loro traiettoria rivela unicamente il processo di una assimilazione e di una sistemazione progressiva, immune da crepe, come spoglia di artificiosità e sgombra da sovrapposizioni superficiali.

È in questi commenti aristotelici, tutti imperniati sulla nozione del moto, che è divenire, nel più vasto e generico significato della parola, e sulle sue intrinseche postulazioni; che la dimostrazione tomistica di Dio viene allestendo le sue armi più affilate (1). Le dilucidazioni dell'Aquinate intessute con pazienza sottile ed industre intorno ai principali postulati peripatetici sulla necessaria simultaneità del mobile e del movente e sulla inevitabile presupposizione di un motore immobile così in sede di esperienza sensibile come in sede di speculazione superempirica (*Phys.*, VII, 1; VIII. 6; *Metaphys.*, XII. 6); le sue risposte alle obbiezioni di Galeno e di Avicenna, di Averroes e dei platonizzanti, sono modelli di rigore dialettico e di finezza matematica, cui una latente ma costante preoccupazione di non oltrepassare i confini del «secretum divinae sapientiae» conferisce un gradevole aroma di discrezione mistica. Non si potrebbe assolutamente dire che l'argomentazione non nasconda a volta una tal quale petizione di principio, che sfugge alla sottilissima discriminazione dell'Aquinate in virtù della sua stessa familiare concezione del reale, e che trapela ai nostri occhi addestrati dalla critica del soggettivismo moderno a diffidare di tutte le insinuazioni di un naturalismo non completamente «smaterializzato». Quando ad esempio, san Tommaso commenta la dimostrazione «diretta» dell'assioma: «Omne quod movetur ab alio movetur» che Aristotele dà nel VII dei *Fisici*, egli non sembra addarsi che la dimostrazione parte da un principio che potrebbe andar soggetto a qualche cauzione e che ad ogni modo implica una particolarissima dialettica, tutta imbevuta da immagine spaziali, dei contrari: Dice infatti: «Ecco l'argomento di Aristotele. Ogni realtà che si muova da per sè, non cessa dal suo movimento in virtù del riposo di un qualsiasi altro mobile. E tale asserzione egli pone come assiomatica. Da ciò ricava che se un mobile cessa dal movimento a causa del riposo di un altro mobile, vuol dire che è mosso pure da un altro mobile. E' necessario dunque concludere che ogni essere mosso, è mosso da un altro essere. E che tale debba essere la conclusione, Aristotele prova così. Quel mobile che supponemmo dotato di auto-

(1) L'inserzione della dimostrazione tomistica sulla concezione aristotelica del moto è stata acutamente illustrata dal Rolfes, *Der Gottesbeweis bei Thomas von Aquin und Aristoteles* (Köln, 1898) e, spesso in contraddittorio, dal Weber, *Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin auf seinen Wortlaut untersucht* (Freiburg, 1902).

movimento, vale a dire AB deve essere divisibile, perchè ogni mobile è divisibile. E se divisibile, non ripugna che si divida in parti. Si divida dunque nel punto C, sicchè ne risultino due parti, BC e AC. Se dunque BC è parte di AB, si dovrebbe ritenere che arrestandosi la parte BC, si arresti il tutto AB. Che se il tutto non si arresta, all'arrestarsi della parte, supponiamo che si muova il tutto, pur nel riposo di una parte. Ma dal momento che supponiamo il riposo di una parte non si potrà pensare il tutto in movimento, se non in virtù di un'altra parte. Sicchè, se è BC che riposa, parte del tutto, sarà AC, altra parte in movimento. Ma nessun tutto, del quale solo una parte si muove, si muove inizialmente e per virtù propria. Sarà dunque inane la supposizione da cui abbiamo preso le mosse, esse AB un mobile che si muove inizialmente e per virtù propria. Occorre dunque che arrestandosi BC, si arresti il movimento del totale AB. Onde il moventesi cesserà di muoversi all'arresto di altra realtà. Ma già abbiamo detto che se alcunchè riposa e arresta il proprio movimento al riposo di un'altra realtà, quegli è mosso dall'altro. Onde AB risulta mosso da altri » (1). Così san Tommaso. E riproducendo ed enucleando l' argomentazione aristotelica, egli non si domanda neppure se in quello scambio di parti moventisi e parti riposantisi non s'insinui un sofisma paralogistico, che deforma e coarta la nozione del moto a un suo tipo specifico e circoscritto: il moto locale. Ad ogni modo l'aderire così intimamente e così fedelmente alla dialettica dello Stagirita, mostra come la raffigurazione del vincolo causale nella realtà, cara al filosofo greco, trova nell'anima dell'Aquinate, e attraverso a lui in quella dei suoi contemporanei, una eco pronta e profonda. San Tommaso deve aver trascorso anni interi

(1) È questo passo del commento ai *Fisici* di Aristotele che giustifica il mantenimento del *non* in un passo oscuro e dibattutissimo della *Summa contra Gentiles* (I. 13): « Hoc quod a seipso ponitur moveri, est primo motum; ergo ad quietem unius partis eius *non* sequitur quies totius. Si enim quiesceret una parte, alia pars eius moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum, sed pars eius, quae movetur, alia quiescente. Nihil autem, quod quiescit, quiescente alio, movetur a seipso. Cuius enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet, quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a seipso. Ergo hoc quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso; necesse est ergo omne quod movetur ab alio moveri». Il *non* che figura in un incunabulo, manca in parecchi codici. L'edizione leonina (curata in questa parte dal Mackay e dal Suermondt), l'ha espunto. Il Rolfes approva l'espunzione. Noi crediamo col Weber e il Krebs che il contesto invece esiga la particella negativa.

della sua intensa vita intellettuale sotto lo stimolo corroborante dei paradigmi argomentativi del filosofo greco.

Nel primo libro della *Summa de veritate catholicae fidei contra Gentiles* (13) la cui redazione è contemporanea dei commenti aristotelici, la dimostrazione reca le tracce palmari dell'azione presente di quei paradigmi. I motivi che i libri VII e VIII dei *Fisici* e il XII dei *Metafisici* hanno suscitato nell'anima credente dell'Aquinate, ansioso di raccomandare il postulato principe della sua fede ad una rigorosa documentazione empirico-razionale, hanno ancora qualcosa di discontinuo e di avventizio. Tommaso dichiara schiettamente di non fare altro che addurre ed enunciare le ragioni mediante le quali Aristotele procede alla dimostrazione di Dio, prendendo le mosse dalla nozione del moto e saggiandone le esigenze. Le argomentazioni aristoteliche, destinate ad accertare, con metodo matematico, la necessità del concatenamento contiguo dei movimenti e la necessità che la loro serie si arresti quando che sia, in virtù del suo stesso attuale spiegamento, sono anche qui riprodotte con grande fedeltà e con qualche prolissità che ai fini della dimostrazione potrebbe anche risultare superflua.

Ma è nella Prima Parte della *Summa Theologica*, stesa un quinquennio più tardi, che la mente dell'Aquinate, ormai perfettamente agguerrita e pienamente matura (il maestro aveva da poco superato il quarantennio), spicca il volo della sua più alta e serrata dimostrazione del divino personale. I vecchi motivi dello Stagirita avevano ormai subito nella sua anima di pensatore e di mistico la più feconda elaborazione ed egli poteva rienunciarli, con la forma martellante e cadenzata del suo stile incisivo, come il canto finale di una sinfonia diuturnamente nutrita con tutti gli elementi di una ricca vitalità spirituale.

« Che Dio esista si può dimostrare in cinque maniere. La prima la più perspicua, poggia sulla nozione di moto. E' indubitabile — attraverso l'esperienza — che vi siano al mondo delle realtà che si muovono. Ora ogni realtà che si muove riceve l'impulso da un'altra. Infatti, quel che è mosso, in tanto è mosso in quanto tradisce ed implica attitudine alla condizione verso cui muove: e nulla è capace di muovere, se non realizza in sè l'attualità di quella forma particolare di essere, verso cui sospinge l'oggetto mosso. Muovere infatti è, nella sua più generale e più propria accezione, trarre una realtà dalla sua condizione potenziale al conseguimento della sua attualità. Ora simile esplicazione delle

capacità latenti di un essere, simile appagamento delle sue riposte attitudini, non possono essere favoriti e provocati che da una realtà la quale possegga già, in atto, quel che la realtà mossa tende a conseguire. E poichè non è possibile, a norma del principio di contraddizione, che un medesimo essere sia, nello stesso tempo, in potenza ed in atto, sotto un identico aspetto, che cioè possegga e non possegga una determinata forma di essere, occorre riconoscere che ogni mobile ha fuori di sè la ragione del suo movimento. E poichè nella serie dei mobili e dei motori non è possibile perdersi all'infinito, cessando automaticamente la trasmissione del moto là dove manca il punto di innesto del primo atto operante su una potenzialità in attesa, occorre arrestarsi ad un primo motore immobile: e questo tutti chiamano Dio.

La seconda via è desunta dal concetto di causa efficiente. Esiste nell'universo sensibile un'ordinata gerarchia di cause efficienti. Ora nulla può costituirsi causa efficiente di sè stesso: chè in tal caso dovrebbe preesistere alla propria esistenza. D'altro canto non è consentito, nella serie delle cause efficienti, procedere all' indefinito. Perchè, anche qui, in una serie ordinata di cause efficienti, la funzionalità delle singole cause intermedie è infrangibilmente vincolata all'operazione della prima. Onde, procedendo all'infinito, e non arrestandosi ad una prima causa efficiente, non si daranno neppure le causalità intermedie e gli effetti ultimi. Il che contrasta con l'esperienza. Di qui la necessità di porre una prima causalità: che tutti appellano Dio.

La terza via è desunta dalle nozioni di possibile e di necessario. Il processo di dissoluzione e di generazione a cui soggiace la totalità dei fenomeni cosmici circostanti sta a dimostrare che le realtà sensibili sono costituzionalmente contingenti: possono cioè essere come non essere. Ma un insieme di realtà contingenti non può avere, per definizione, in sè la ragione della propria ininterrotta persistenza: quel che, infatti, può non esistere, in qualche momento non è. Se la totalità degli esseri è composta indiscriminatamente di contingenti, ci fu un momento in cui nulla ebbe esistenza. Ed in tal caso, neppure ora nulla esisterebbe, perchè il non esistente non sbocca nell'essere, se non in virtù del già esistente. Occorre dunque concludere all'esistenza di una realtà necessaria la quale racchiude in sè la ragione della propria necessità, e la causalità della partecipata necessità altrui: questa realtà, tutti chiamano Dio.

La quarta via è tracciata dalla molteplicità di gradazioni di essere

e di perfezione nelle cose. Il più e il meno si predica di numerosi soggetti in ragione del loro vario accostarsi alla perfezione assoluta delle loro qualità derivate. Il vero, il bello e il buono che sono disseminati, nella più policroma diversità, nel mondo, postulano l' esistenza del massimo vero, del massimo bello, del massimo buono, che è per ciò stesso massimamente essere. Ora la perfezione in un genere è la scaturigine di tutte le realtà parziali che in quel genere rientrano. Esiste dunque una sostanza prima, da cui rampolla, come da causalità sussistente, quanto di essere e, con l'essere, di buono e di vero, è al mondo: tale sostanza, battezziamo col nome di Dio.

Infine la quinta via è attinta dalla presenza di un ordine e di un governo nelle cose. È dato di esperienza quotidiana che i corpi naturali, pur mancanti di ragione, operano verso determinati fini. La costanza e l'uniformità delle loro operazioni lo dimostra. Non il caso dunque, ma un'intenzione sovrana e chiaroveggente disciplina l'esplicazione laboriosa delle loro forze verso il conseguimento del meglio. Ora le nature irragionevoli non possono gravitare verso una meta se non perchè soggiacenti all'impulso di un essere intelligente: come la saetta scoccata dal sagittario. Esiste dunque una realtà conoscente, dalla quale tutta la natura composita ha ricevuto l'orientamento al suo scopo: questa realtà, appelliamo Iddio ».

Così san Tommaso, con incisi rapidi e sonanti, svolge i temi della sua suprema dimostrazione razionale di Dio. Gli spunti e i presupposti gliene sono stati offerti dalle posizioni fisiche e metafisiche aristoteliche: ma chi potrebbe dire che il Dio della sua adorazione appassionata sia il medesimo Dio dell' arida e fredda speculazione meccanicistica dello Stagirita? È sempre straordinariamente malagevole disegnare sui reciproci margini la duplice zona in cui si esplicano nella intimità di uno spirito armonico le attitudini della sua riflessione e della sua intuizione extradialettica. Più malagevole che mai fissare in un'anima ricca e vasta come quella dell'Angelico il punto di innesto e d'inserzione della sua capacità speculativa sul tronco vivo della sua passione religiosa.

La *Fisica* di Aristotele ha educato la visione dell'Aquinate a scorgere nell' universo il brulichio sconfinato di forze in sviluppo, il flusso canoro di mille forze realizzantisi nell' ansia di più alte partecipazioni dell' essere. Il rigore matematico e dialettico del grande maestro d' Alessandro gli ha additato nel mondo il poema di una immensa poten-

zialità, che corre affannata verso l'esplicazione e l'appagamento integrale delle sue inconscie virtù obbedienziali. Gli ha dato inoltre la consapevolezza della necessità imperiosa, logica e metafisica, che là dove è movimento e processo verso il meglio, sia un impulso iniziale e una causa finita. Ma la speculazione di Aristotele si era arrestata, impotente, dinanzi al gelido simulacro di un primo movente immobile, che la preoccupazione di mantenere immune da ogni contaminazione e da ogni alterazione di natura e di potenza, aveva gelosamente sequestrato da ogni perturbante contatto con il fluttuare faticoso dell'essere caduco nel cosmo. Ai limiti estremi dove la riflessione filosofica si congiunge con l'affanno del possesso religioso, Aristotele aveva timidamente e oscuramente lasciato andare il postulato che la ἐντελέχεια prima, dalla sede impassibile dove celebra la sua virtù di νόησις νοήσεως esercitasse sul mondo, con la sovrana generosità di chi tutto dà e nulla attende, il fascino attrattivo di un ideale e di un desiderio, troppo alti e troppo puri però per entrar mai, realizzati, nella corruttibile e superabile funzionalità ciclica delle cause seconde.

San Tommaso invece ha alle spalle dodici secoli di esperienza cristiana diffusa, la cui originalità e la cui vitalità son tutte nell'affermata congiunzione del divino e dell'umano, attraverso la partecipazione mistica dei carismi ecclesiastici. « Accomunati nella divina natura » aveva definito i credenti la seconda lettera di Pietro: Θείας κοινωνοί φύσεως (I. 4). E tutto il processo storico del cristianesimo era stato fino allora nella dialettica imposta dal programma dalla sempre più vasta e sempre meglio disciplinata organizzazione dei mezzi, speculativi e pratici, atti ad instaurare e ad assicurare lo scambio ininterrotto fra i valori dell'assoluto e le forme transitorie della convivenza nel mondo. Il domenicano pio e ardente non esita pertanto, al di là di Aristotele, a sciogliere l'inaccessibile atto puro, causalità perfetta dell'universo, dal ghiaccio della sua impassibilità trascendentale. La teodicea tomistica è appunto la filosofia prima di Aristotele, tutta pervasa dall'avvivante spirito della fede e dell'amore cristiani, tutta fervida della coscienza di una salvezza soprannaturalmente attuata.

Nulla, probabilmente, nella storia dell'umano pensiero, di più alto e di più poderoso che lo sforzo titanico compiuto dall'Aquinate per avvicinare il divino all'umana capacità di comprensione — bisogno imperioso di ogni forma religiosa costituita, mirante alla disciplina concettuale

di larghe masse credenti—senza offuscare la limpidezza inalterabile della sua luce, senza abbassare di un pollice la sublimità invulnerabile della sua trascendenza. Tommaso sa perfettamente che un Dio amorfo e inaccessibile, freddo e impotente, dinanzi al corso formidabile del male, del dolore e della morte nel mondo, è un idolo muto e sordo, incapace di prestare ascolto e di rispondere alle mille voci della supplica e della invocazione che sgorgano dalle anime tormentate delle sue creature. Ma sa d'altra parte che raffigurarsi il divino ammantato nei tipi della nostra quotidiana esperienza equivale a precipitare nella iconoclastia di un volgare antropomorfismo.

Quando egli aveva toccato il vertice nella elaborazione delle sue prove di Dio, aveva anche chiaro in mente il metodo, che avrebbe dischiuso alla sua teodicea la via dell'equilibrio: il metodo della analogia.

ERNESTO BUONAIUTI
R. Università di Roma

Oggettività e trascendenza in S. Tommaso d'Aquino.

Il V Congresso internazionale di Filosofia acquista un significato particolare dalla celebrazione del VII centenario della fondazione dello Studio napoletano, del VI centenario dalla canonizzazione di S. Tommaso d'Aquino, del II centenario dalla nascita di Kant.

Queste date e questi nomi hanno soltanto un valore cronologico, od assurgono ad una significazione ideale nel campo filosofico, fra il realismo rappresentato dall'Aquinate e il soggettivismo rappresentato dal Kant?

In Italia, oggi, i due indirizzi sono ben chiari e distinti; nella filosofia cattolica e cristiana che tien fede al realismo tradizionale, quantunque variamente interpretato ed approfondito; e nell' idealismo, che nelle sue battaglie continuate crede di aver sostituito, per sempre, all' antico patrimonio, un nuovo mondo fatto di soggettività e di immanenza. Una filosofia che è autoconcetto, autosintesi, autoprassi, panlogistica, contende la ragion d'essere alla filosofia realistica e trascendente, ereditata dai Greci, elaborata dai Dottori scolastici, richiamata in onore fra i cattolici. S. Tommaso e Kant sono adunque, nella filosofia più viva

Tipi Sangiovanni — Napoli — 1925